

Kleinbach, Karlheinz

Sehzwang als Blindheit - Versuch zum 'diagnostischen Blick' in der Sonderpädagogik

Behindertenpädagogik 32 (1993) 2, S. 140-152



Quellenangabe/ Reference:

Kleinbach, Karlheinz: Sehzwang als Blindheit - Versuch zum 'diagnostischen Blick' in der Sonderpädagogik - In: Behindertenpädagogik 32 (1993) 2, S. 140-152 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-115869 - DOI: 10.25656/01:11586

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-115869>

<https://doi.org/10.25656/01:11586>

Nutzungsbedingungen

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de> - Sie dürfen das Werk bzw. den Inhalt vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen sowie Abwandlungen und Bearbeitungen des Werkes bzw. Inhaltes anfertigen, solange Sie den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen und das Werk bzw. den Inhalt nicht für kommerzielle Zwecke verwenden.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

This document is published under following Creative Commons-License: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en> - You may copy, distribute and render this document accessible, make adaptations of this work or its contents accessible to the public as long as you attribute the work in the manner specified by the author or licensor. You are not allowed to make commercial use of the work, provided that the work or its contents are not used for commercial purposes.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert

Mitglied der


Leibniz-Gemeinschaft

* * *

BEHINDERTENPÄDAGOGIK, 32. Jg., Heft 2/1993, Seite 140-152

Karlheinz Kleinbach

Sehzwang als Blindheit — Versuch zum ‚diagnostischen Blick‘ in der Sonderpädagogik

Einleitung

Innerhalb der Lehrerbildung und in einschlägigen Handbüchern zur Unterrichtsplanung wurde in den vergangenen Jahren vermehrt der Einsatz der Videokamera propagiert. Mit Hilfe der Videokamera können Daten aus dem motorischen, sprachlichen, kognitiven usw. Bereich gesammelt und ausgewertet werden. Durch die technischen Möglichkeiten beim Aufnehmen (Ausschnitt, Zoom etc.) und durch medien-spezifische Bearbeitung des so gesammelten Bildmaterials (*slow, still, reverse* etc.) ließen sich — sehr viel zuverlässiger, als allein durch teilnehmende Beobachtung — die tatsächlichen Leistungen eines Schülers im motorischen, sprachlichen, sozialen und kognitiven Bereich feststellen. So könne der Einsatz der Videokamera zu einer soliden Bestimmung der Lernausgangslage beitragen. Die dafür erforderlichen Tätigkeiten des Beobachters sind das ‚Draufhalten‘ und die (nachträgliche) Auslese des gesammelten Datenmaterials. Dies relativiert sich dann, wenn die Menge des gesammelten Materials eine ‚Auswertungsschwelle‘ erreicht. Diese Limitierung führt aber nicht etwa zur Infragestellung dessen, was von uns ein ‚blindes Sehen‘ genannt wird. Vielmehr führt es dazu, die Auswertungs-kapazitäten zu erweitern (vgl. Wetherby 1984, S. 366; Bay 1985, S. 71; Labato 1981, S. 491; Mellies 1986; Moogh 1986, S. 37; Schmidt-Denter 1985, S. 49).

Was ist der diagnostische Blick?

Die Verwendung der Videokamera verlängert ein Seh-schema, das Gerhard NEUHÄUSER als *diagnostischen Blick* bezeichnet. NEUHÄUSER schreibt dazu: „Es ist zu überlegen, wie der Blick des Untersuchers die Vielfalt der Bewegungsäußerungen in den Griff zu bekommen sucht, wie andererseits der Blick des Untersuchten, der ja eine körper-sprachliche Komponente der Kommunikation bedeutet, Informationen übermittelt“ (Neuhäuser 1986, S. 45). Damit sind von Gerhard NEUHÄUSER die konstituierenden Elemente des *diagnostischen Blicks* auf den Punkt gebracht:

1. Die Blicke von Untersucher und Untersuchtem haben nach dieser Formulierung nichts miteinander zu tun.
2. Der körperlose Untersucher-Blick kann nur in handgreiflicher Wendung („in den Griff bekommen“) zur Geltung kommen.

Dabei ist jedoch der Blick des Untersuchers stets schulungsbedürftig: „Nur bei steter Rückmeldung und Kontrolle durch objektive Verfahren dürfte es gelingen, den motoskopischen Blick zu schärfen und seine Aussagen zu präzisieren“ (a.a.O., S. 46). Dabei kann die sog. *Videoskopie* erfassen, was dem menschen-möglichen Blick entgeht, in Sonderheit abnorme Bewegungsabläufe. Unfreiwillig illustriert NEUHÄUSERs Forscherblick (oder besser: forscher Blick?) deshalb Michel FOUCAULTs These von *Überwachen und Strafen*, wenn er schreibt: „Mit dem diagnostischen Blick haben wir Leib und Seele zu erfassen, wenn wir psychomotorisch denken und handeln wollen! ... (deshalb) müssen beobachtende Blicke des diagnostizierenden Untersuchers und informationsvermittelnder Blick des Untersuchten kritisch kontrolliert, aber aufeinander abgestimmt, miteinander integriert werden. Eine Blickdiagnose kann dabei helfen, die Gesamtsituation *rasch* (Herv., KK) zu erfassen, sie zu durchschauen“ (a.a.O., S. 47f.). Warum stehen dem singulären Vermittlungsblick eine Vielzahl von Diagnose-Blicken gegenüber? Hinzu kommt der arrogante Über-Blick, der „*rasch*“ (d.h. ökonomisch) durchschaut (man durchschaut einen Bluff). Zwar kommt hier der Blick im Plural vor, immerhin blicken beide Beteiligte, aber blicken sie einander dadurch auch schon an? Ist es nicht eher das Verhalten und die Bewegung des anderen Menschen, denen dieses Sehen gilt?

Durch diese ersten Hinweise und Fragen ist das Feld sicherlich nur sehr unzureichend abgesteckt. Wir haben diese Überlegung jedoch vorangestellt, weil sich im sog. ‚diagnostischen Blick‘ ein gegenwärtig relevantes pädagogisches Selbstverständnis formuliert, das m.E. die ethische Dimension des Blicks ausblendet. Der ‚diagnostische Blick‘ entspricht einer Art von *blindem Sehen*, das einer ganz spezifischen Wahrnehmungsstrategie unterliegt. Die Weise dieser Wahrnehmung halten wir für *obszön*, weil sie sich als datensammelndes Sehen nicht zu erkennen gibt und sich hinter dem Schema des Blicks zu verbergen sucht (1). Diese These ist übrigens nicht neu. Im Bereich der Sonderpädagogik machen Dieter GRÖSCHKE (1989, S. 176) und Emil KOBİ (1988, S. 239) auf diesen Umstand kritisch aufmerksam. Nur bleiben beide sozusagen ‚diesseits‘ in einem interventionistischen Argumentationszusammenhang. Überspitzt formuliert könnte man sagen, daß ihre Argumentation die Verletzung anerkennt, die mit jeder Diagnose verbunden ist, und gleichzeitig die Notwendigkeit einer fundierenden Diagnose, zum Zwecke einer realistischen Planung von Unterricht und/oder Therapie, betont. Beides geht dann als *Verantwortung* einen Kompromiß ein. Diese bleibt allerdings mit dem Gewissen, als *moralische Instanz*, diffus: „Der große Rest ist das Verhältnis personaler *Verantwortung* nach ‚bestem Wissen und Gewissen‘ in dem offenen Prozeß gemeinsamer Daseinsgestaltung“ (Gröschke 1989, S. 202).

Dagegen wird hier von uns die Ansicht vertreten, daß die ethische Dimension des Blicks gerade im selbstbezüglichen Schema des Gewissens verfehlt wird. Positiv gewendet könnte man formulieren: Es geht hier um die Frage, welche Konsequenzen die Anerkennung der ethischen Dimension des Blicks innerhalb einer Pädagogik der Kommunikation hat.

Nachfolgend ist zunächst zu fragen, welche Forschungsschwerpunkte sich gegenwärtig mit der Problematik des Blicks beschäftigen. Unter welchen Problemtiteln erscheint er? Was hat der *Blick* gemein mit dem *Sehen* und worin unterscheidet er sich vom *Sehen*, *Ansehen* oder *Gesehenwerden*? Es soll dabei nicht der Blick innerhalb einer allge-

meinen Geschichte des Sehens nachgezeichnet werden. Sondern es geht darum, was Blick in pädagogischer Hinsicht beinhaltet. Warum taucht der Blick als *pädagogisches* Thema nicht auf? Welche Hinsichten werden favorisiert, wenn der Blick in einen diagnostischen Kontext gerückt wird?

Blick als social skill

Unter anderem gilt für eine Lern-Situation im idealen Fall, daß Lehrer und Schüler gemeinsam auf ein *Drittes* ausgerichtet sind. Dieses Ausgerichtet-sein gilt gleichermaßen für ‚interne‘ Anteile, wie Aufmerksamkeit, Konzentration usw., wie auch für die wahrnehmungsbezogene Ausrichtung eines oder mehrerer Sinne. Die Organisation dieser Lernsituation geschieht dabei in der Absicht einer gemeinsamen Erfahrungsmöglichkeit, also beispielsweise auf etwas zu sehen. Das Einander-Anblicken ist dabei bereits Bestandteil eines Vollzuges und muß entsprechend auch nicht mehr angefragt werden. Es muß vielleicht im Einzelfall eingefordert werden. Dann etwa, wenn der Lehrer seine Schüler, etwa mit einem ‚Hersehen!‘, anspricht. Durch ein solches ‚Hersehen!‘ werden Handlungssequenzen *organisiert*, die den Blick je schon zur Voraussetzung haben. Das ‚Hersehen!‘ stellt keinen Appell an eine Sinnesmodalität dar, sondern fordert vom Schüler Aufmerksamkeit ein. Innerhalb psychologischer Bezugsrahmen zur Erforschung von Sozialisationsprozessen ist es die Quantifizierung von Blick (*‚Blickkontakt‘*), mit dem soziale Aufmerksamkeit operationalisiert wird (vgl. Bay 1985, S. 71). Es geht dabei nicht (nur) um Weisen des Anerkennens und Aufnehmens des anderen Menschen, sondern ebenso um einen aktuellen Regelungsbedarf. Dann etwa, wenn es um das gemeinsame Ziehen an einem Seil geht, wenn zwei Schüler auf einer Wippe sitzen, wenn ein Werkzeug gegeben bzw. angenommen wird usw. Der Blick hat hier verhaltenssteuernde Funktion i.S. von *social skill*. Er dient der Reduzierung von Unsicherheit. Dieser Aspekt wird u.a. in den Arbeiten von Loren BARRITT et al. (1984) und Christian RITTELMEYER (1989b) hervorgehoben. BARRITT et al. untersuchen den Blick innerhalb der Struktur ‚Sehen-Gesehenwerdens‘ beim Versteckspiel der Kinder miteinander und mit Erwachsenen. Dabei zeigen sie anhand einiger Beispiele Grundstrukturen (*basic rules*) des Blickens (vgl. a.a.O., S. 89):

- initial contact:* gesehen werden, um dann zu verschwinden
- disappearance:* nicht gesehen werden wollen
- reappearance:* von neuem gesehen werden wollen
- reestablished c.:* einander wieder sehen.

Sowohl BARRITT als auch RITTELMEYER wählen einen empirischen Zugang, bei dem der Blick *vorkommt*. Allerdings verfehlen sie gerade darin die einzigartige soziologische Leistung des Auges im Blick. Worin liegt diese?

Der Blick ist Einander-Anblicken

Auf diese *soziologische* Leistung weist Georg SIMMEL hin und vergleicht diese mit den übrigen Sinnesorganen. Das Auge ermöglicht die „Verknüpfung und Wechselwirkung der Individuen, die in dem gegenseitigen Sich-Anblicken liegt“ (Simmel 1958, S. 484). SIMMEL macht hier die entscheidende Einschränkung, indem er darauf hinweist, daß diese Wechselwirkung autonom ist. Sie ist weder auf Sachbedeutungen noch auf ein Objektivierbares angewiesen, verliert augenblicklich ihre Unmittelbarkeit und läßt nichts zurück. Der duale Blick ist für ihn eine einzigartige soziale Erfahrung. Der Blick informiert den Angeblickten, teilt sich ihm mit, insofern er sichtbar ist. Ich *sehe* den Blick des anderen Menschen. Dies könnte man mit Roland BARTHES die *optische* Funktion nennen (vgl. Barthes 1990, S. 315). Der Blick *berührt* den Angeblickten und nimmt ihn darin auf

eigenartige Weise in Besitz: Der Blick *stellt* den Angeblickten und stellt ihn damit auch *heraus* aus der Sichtbarkeit von Welt. Einander anzublicken heißt gerade nicht, seine Augenfarbe oder seine Gesichtsfalten zu sehen. Im Blick konstituiert sich weder Erinnerung noch Wissen. Das Einander-Anblicken weist nicht über sich hinaus. Darin hat es gewissermaßen *haptische* Funktion (2), es *hält* mich in der Welt. Zudem ist der Blick Austausch und nicht Verdopplung des Sehens. Im Blick wird das Schema des Sehens nicht vervielfacht.

Der Blick ist kein Sehen

In seiner Untersuchung zur Photographie verwendet Roland BARTHES eine Unterscheidung, die von ihm zur Beschreibung zweier unterschiedlicher Wirkungen oder Aneignungsweisen photographischer Bilder benutzt wird. BARTHES nennt sie *studium* und *punctum*. Wir führen diese Unterscheidung hier ein, weil sie sich m.E. zur näheren Bestimmung des Unterschiedes von *Blicken* und *Sehen* eignet. Bei *studium/punctum* handelt es sich nicht um ein Gegensatzpaar. Beide sind wohl getrennt durch eine unüberwindliche Gegensätzlichkeit, jedoch ist das *punctum* das Supplement, *die Zutat*: „Es ist das, was ich dem Photo hinzufüge, und was *dennoch schon da ist*“ (a.a.O., S. 65). Das *punctum* ist nicht, was es ist, und ist doch reinste Originalität, unbestreitbar originelles Element (aber was ist die Struktur des Restes?). „Dieses absolute Andere komponiert mit dem Selben, mit seinem absolut Anderen ... so skandalös die Metonymie des *punctum* auch sein mag, sie macht es möglich, daß man sprechen kann, vom Einzigartigen sprechen...“ (Derrida 1987, S. 41f.). Das *punctum* ist nicht codiert, „... stummer Schrei. Seltsamer Widerspruch: es ist ein dahintreibender Blitz“ (Barthes 1985, S. 62). Dem vergleichbar liegt im Blick eine *Evidenz*, die nicht im Sehen aufgeht.

Im Einander-Anblicken sehe ich den anderen Menschen und sehe, daß er mich sieht, und er weiß, daß ich ihn sehe. Der Blick des anderen Menschen ist gerade nicht in einem ‚Hersehen!‘ einforderbar. Er erfüllt sich erst im Austausch. Mein Blick auf Dich erlöst sich gewissermaßen erst im Gegen-Blick, im Angeblickt-werden von Dir. Mit Roland BARTHES nennen wir dies die *sprachliche Funktion*. Mit ‚sprachlich‘ ist kein grammatisches Regelwerk gemeint, sondern eine zutiefst kommunikative Struktur, vergleichbar dem *Dualis* bei Wilhelm von HUMBOLDT (vgl. Humboldt 1979, S. 137).

Formuliert sich der Blick damit aber nicht zugleich seine eigene Unmöglichkeit? Er nimmt seinen Ausgang nicht in der Kontingenz, d.h. er führt nicht einen von vielen möglichen Blicken aus, realisiert nichts. Insofern ist er unmöglich, weil dieser Blick weder auf das Reich der Möglichkeiten (Kontingenzen), noch der Zeichen verweist. Ist der Blick also eine Botschaft ohne Code? Der Zusammenhang zwischen Sehen und Blick ließe sich demnach so bestimmen: Der Blick *funktioniert* das Sehen in optischer, haptischer und in sprachlicher Weise. Dabei gilt es den aktiven und transitiven Charakter des Verbs ‚funktionieren‘ zu beachten. In ihm zeigt sich auch die dem Blick eigene Suchbewegung: Der Blick *sucht immer etwas, jemanden, bewegt sich*, ist unstill.

Zum gegenwärtigen Forschungsstand

„Ich hab das Kind immer wieder vor das Bild hingeführt und hab's gelehrt, so zu blicken, wie er es dort tut ... alles ist im Blick.“

„Mit dem Blick müßte sie auch seine Seele erworben haben.“

„Genau so wollt ich's haben, und ob, genau so ...“ (Hermann Broch, Die Schuldlosen)

Roland BARTHES stellt aus sozialpsychologischer Sicht die Genese des Blicks dar. Danach richten sich bereits in den ersten Lebenstagen des Neugeborenen die Augen nach dem Licht. Diese zunächst eher vage und zögernde Reaktion entwickelt sich innerhalb der beiden Folge Wochen weiter: Der erste Gegenstand wird fixiert. Nach etwa sechs Lebenswochen wird das Sehen selektiv. „Kann man nicht sagen, daß diese sechs Wochen die Zeitspanne sind, in der die menschliche ‚Seele‘ geboren wird?“ (Barthes 1990, S. 316). Heiner ELLGRING (1986) weist in seiner Literaturübersicht darauf hin, daß gegenwärtig eher eine Konsolidierung dieses Forschungsbereiches zu beobachten ist. Damit treten auch die Anwendungsaspekte deutlicher hervor, nämlich der Blick als *social skill* (Argyle), als Indikator für eine Aufmerksamkeitsstruktur innerhalb humanethologischer (Lorenz) und ätiologischer (Tinbergen) Untersuchungen: „Verschiedene experimentelle Untersuchungen zeigen hierzu, daß es nicht möglich ist, einen Blick-Kontakt als Blick von Auge zu Auge von Blicken auf andere Punkte im Gesicht zu unterscheiden“ (Ellgring 1986, S. 27), d.h. man blickt sich offenbar gar nicht so häufig in die Augen, wie man selbst es vom anderen Menschen her empfindet. Dort, wo der Blick in *sprachlicher* Weise funktioniert, hat er Überwachungs-, Regulations- und Ausdrucksfunktion. So sieht ein Gesprächspartner während des eigenen Sprechens häufiger zu Boden (*floor yielding*) und blickt erst zum Ende der eigenen Rede seinen Gesprächspartner an. Dies ist ein regulatives Signal für einen Sprecherwechsel. Darauf weisen empirische Untersuchungen zur Häufigkeit des Blicks hin (Exline 1982; Feldstein 1978; Kendon 1967, S. 22-63). Zunächst scheint dieses Ergebnis erstaunlich, denn unter dem Aspekt der Gesprächsökonomie wäre es sehr viel sinnvoller, sein Gegenüber dauernd anzublicken. Eine Grund dafür liegt offenbar darin, daß das Wegsehen (*cut off*) in neuropsychologischer Hinsicht eine Entlastung der zentralen Verarbeitung während des Sprechens darstellt (Ellgring 1986, S. 28).

Auf die Vermeidung des Blickes und die daraus resultierenden Schwierigkeit der Kontaktaufnahme geht auch Wilhelm PFEFFER in seiner großangelegten Arbeit zur „Förderung schwer geistig Behinderter“ (1988) ein. Er schildert u.a. folgende Situation: „Pia versucht aber immer, dem Blick auszuweichen, indem sie den Kopf der Erzieherin so nach oben schiebt, daß sich die Blicke nicht begegnen können, obwohl sie selbst die Erzieherin dabei anblickt. Offenbar ist der Blick in die Augen eine besonders intensive Form der Begegnung, die Pia noch nicht aushalten kann“ (Pfeffer 1988, S. 184f.; vgl. a.a.O., S. 20, 22, 68). Wie läßt sich diese ‚besonders intensive Form der Begegnung‘, von der Wilhelm PFEFFER spricht, theoretisch fassen? Wir stellen nachfolgend drei theoretische Zugänge und deren Reichweite in ethischer Hinsicht dar. Alle drei Ansätze sind im weitesten Sinne der Phänomenologie zurechenbar.

Ästhesiologie, Existentialismus und Phänomenologie der Wahrnehmung

DIDEROTS *Brief über die Blinden zum Gebrauch für die Sehenden* von 1749 (1984) ist als feinsinnige Kritik visueller Wahrnehmung zu lesen. Hierbei spielt der Vergleich zwischen dem Sehen und Fühlen eine wichtige Rolle, und zwar insbesondere was ihren möglichen Anteil am Aufbau von Tugenden wie Mitleid, Scham usw. betrifft: „Da ich nie bezweifelt habe, daß der Zustand unserer Organe und unserer Sinne großen Einfluß auf unsere Metaphysik und unsere Moral hat und daß unsere rein verstandesmäßigen Ideen ... in hohem Grade von der Gestalt unseres Körpers abhängen, so habe ich angefangen unseren Blinden über die Laster und Tugenden zu befragen“ (Diderot 1984, S. 58). In immer wieder angezogenen Vergleichen mit anderen Wahrnehmungsmodalitäten weist DIDEROT darauf hin, daß es keine allgemeine Wahrnehmung gibt. Entsprechend ist für ihn die *Idee* der Figur modalitätsgebunden. Für unsere Fragestellung ist allerdings nicht

dieser wahrnehmungstheoretische Aspekt wichtig, sondern die von DIDEROT konstatierte Modalitätsgebundenheit der Tugenden, insonderheit des Schamgefühls, das seinen Ursprung im Sehen hat: „Sosehr sind unsere Tugenden abhängig von unserer Empfindungsweise und von dem Grad, in dem die äußeren Dinge uns affizieren“ (a.a.O., S. 59).

Ähnlich wie DIDEROT gilt auch Helmut PLESSNERS Aufmerksamkeit dem *gegenständlichen Blick*. Dabei geht PLESSNER allerdings aus von einer Kritik am Sensualismus: Sehen ist *nicht* als Berührung einer objektiven Wirklichkeit bestimmbar. Verglichen mit unserer eigenen Bestimmung verbleibt PLESSNER allerdings beim *Sehen*, obwohl er den Ausdruck ‚*Blick*‘ verwendet. *Diesem* Blick begegnet nicht der Blick des anderen Menschen, genausowenig ruft ihn eine fremde Stimme, allenfalls hört er Musik (vgl. Plessner 1980, S. 289). Der andere Mensch *kommt vor* als Frage der Verallgemeinerbarkeit von Kundgaben/Auffassung bestimmbarer Sinngehalte: „Wie ist es möglich, dem anderen anzusehen, daß er zornig, hinterhältig, charaktervoll ist?“ (a.a.O., S. 288).

Für Jean-Paul SARTRE ist es der Blick des anderen Menschen, der mich an ihn *ausliefert*. Am Anfang des Blicks steht, so SARTRE, die Scham und am Schluß der Ekel. Dieser Blick des Anderen *lähmt* mich in meiner Aktivität. Für SARTRE ist das *Vom-Anderen-gesehen-werden* ein *irreduzibles Faktum* (vgl. Sartre 1962, S. 314f.). Vom Anderen gesehen, schäme ich mich über die Gewöhnlichkeit meines Benehmens. Gleichzeitig wird mein eigener Blick durch den Blick des Anderen „seiner Transzendenz entkleidet“ (a.a.O., S. 326). Bereits darin liegt eine Gefahr: Der Andere erblickt mich und gerade darin werde ich gelähmt. „In der Situation der Verfolgung ... transzendiert der mich verfolgende Andere meine Transzendenz, indem er die Möglichkeiten, auf die ich mich entwerfen könnte, vorausieht und auf seine eigenen hin überschreitet ... dies alles geschieht in der Plötzlichkeit und Einfachheit des Unmittelbaren“ (ebd.). SARTRE geht es nicht um die plausible Beschreibung einer vereinseitigten sozialen Dynamik, sondern darum, was das Ich im Blick des Anderen erlebt, nämlich *Scham*. Damit ordnet SARTRE die Problematik des Blicks dem Ethischen zu. Der Blick kann zwar durch kulturspezifische ‚Daten‘ überformt oder modelliert werden. Die ethische Dimension eröffnet sich jedoch bereits davor als Phänomenalität von Sehen und Gesehenwerden. Entsprechend kann Michael THEUNISSEN diesen Aspekt der Analyse des Blicks bei SARTRE folgendermaßen beschreiben: „Die Scham hat eine so bevorzugte Stellung inne, weil ich Gegenstand für den Anderen wesentlich als *Gegenstand von Wertungen* bin. Ja der Blick des Anderen macht mein Sein überhaupt erst ethisch relevant“ (Theunissen 1977, S. 226f./Fußnote 14).

Für MERLEAU-PONTY ist diese Sichtweise von SARTRE unmenschlich. Aber die Unmenschlichkeit entsteht erst, wenn wir uns zurückziehen vom anderen Menschen „in den Grund unseres denkenden Wesens, uns beide verwandeln in dessen unmenschlichen Blick“ (Merleau-Ponty 1966, S. 413). Dieser ‚unmenschliche Blick‘ ist für MERLEAU-PONTY Folge des Rückzugs auf eine solipsistischen Grundfigur, von der SARTRE ausgeht. Für MERLEAU-PONTY selbst ist dieser Rückzug unmöglich, weil auch „in der Zuflucht seiner Besinnung (...) der Philosoph unweigerlich die Anderen mit sich nehmen (muß)“ (ebd.). Denn er hat in der Dunkelheit der Welt gelernt, die Anderen als *consortes*, als *Komplizen*, zu sehen. MERLEAU-PONTY weist also die von SARTRE formulierte Problematik nicht zurück, sondern er entfaltet sie in der ‚Phänomenologie der Wahrnehmung‘ (1966) als *kommunikatives Problem*. Danach entstehen Peinlichkeiten, wenn der Blick allein bleibt, wenn er sich „an die Stelle einer möglichen Kommunikation setzt. Der Blick eines Hundes ... geniert mich kaum“ (ebd.). Erst das vom anderen Menschen gesprochene Wort, eine Geste von ihm, zerreißt diese Peinlichkeit.

In welchem Verhältnis stehen aber Blick und Sehen bei MERLEAU-PONTY? Im Sehen wird der Blick schon je gebraucht. MERLEAU-PONTY bezeichnet mit *Blick* ein Sehen-auf-etwas. Dies muß noch nicht ein *Einander-Anblicken* sein. Sondern im Blick verleibt sich Sehen, als die uns angemessene, natürliche Zuwendung zur Welt. MERLEAU-PONTY hebt dabei insbesondere hervor, daß die Zuwendung (des fixierenden Blicks) eine prospektive und retrospektive *Zeitsetzung* enthält: „Da der Gegenstand im Zielpunkt der Fixierungsbewegung steht ... (und) da er sich als seiner Erscheinung vorgängig geben wird ... in der Fixierung verschlingt mein Leib eine Gegenwart, eine Vergangenheit und eine Zukunft zu einem einzigen Knoten, scheidet Zeit gleichsam aus“ (a.a.O., S. 280). Weiterhin zeichnet sich der Blick durch seine *Beweglichkeit* aus. So werden die Dinge zum Landeplatz des Blicks, an ihnen findet er jedoch „seinen Anhalt nur bei einer bestimmten Orientierung“ (a.a.O., S. 295). Diese prospektive Orientierung leitet ihn. Und produziert so auch Illusionen, z.B. optische Täuschungen, Kippbilder oder die Unfähigkeit, zwischen relativen und absoluten Bewegungen zu unterscheiden (Reafferenz). *Prospektiv* soll anzeigen, daß Blick in diesem Sinne nur als Plural zu denken ist. Er wandert, lokalisiert, rahmt ein, ‚faßt ins Auge‘, nagelt fest usw. Andererseits sieht das Auge nicht perspektivisch, sondern jeweils nur einen Punkt. Insofern ist die Perspektive nicht eine Eigenschaft des Auges, sondern eine Gegebenheit des Sichtbaren. So besteht das Sehen aus lauter Augen-Blicken und ist die Synthese aller dieser Augen-Blicke. Deshalb zeigt sich „das Sehen ... als auf die sichtbare Welt gehefteter Blick, und eben daher vermag es für mich den Blick eines Anderen zu geben“ (a.a.O., S. 403). Im Blick inkarniert sich Sichtbarkeit der Welt und gewinnt nahezu materielle Qualität: „Die Anderen sind für das Kind lediglich Blicke, die die Dinge inspizieren, und haben als solche eine fast materielle Existenz, so daß ein Kind sich zu fragen vermag, wie Blicke, die sich kreuzen, nicht einander brechen“ (a.a.O., S. 406). Dem liegt ein generalisierter Wahrnehmungsbegriff (*Sichtbarkeit*) zugrunde, den MERLEAU-PONTY in seinen späten Aufsätzen (1984a, 1984b) ausformulieren wird. Er vertieft dort den Gedanken, daß das Sehen „mitten aus den Dingen heraus geschieht, da wo ein Sichtbares sich anschickt zu sehen, zum Sichtbaren für sich selbst durch das Sehen aller Dinge wird...“ (Merleau-Ponty 1984b, S. 17). Der Leib ist sichtbar und sieht zugleich, ist Teil der sichtbaren Welt und „hält sich Dinge in seinem Umkreis“ (a.a.O., S. 167); die so ermöglichte Teilhabe ist gleichzeitig auch eine Selbstgewißheit. In der Malerei findet diese Sichtbarkeit ihr Schema; denn die Welt des Malers ist die sichtbare Welt. Sie ist „*Habhaftwerden auf Entfernung*“ (Merleau-Ponty 1984a, S. 26). *Habhaftwerden* bedeutet dabei nicht *In-Besitz-nehmen*. Viel eher liegt die Betonung auf dem ‚-haftwerden‘, das m.E. als Gewißwerden zu lesen ist. Über den anonymen Wahrnehmungsbegriff hinaus könnte dem *Habhaftwerden auf Entfernung* das Belassen einer Distanz zum anderen Menschen zugrundeliegen, eine Wahrnehmung des Anderen/der Andersheit, die es mit dem Blick auf sich beruhen läßt.

Mit der Gleichung ‚*sehenlassen* = *seinlassen*‘ ließe sich also nicht nur MERLEAU-PONTYs phänomenologisches Schema formulieren, sondern zugleich auch der Unterschied zur ethischen Position von SARTRE: Den anderen Menschen zu sehen, es bei diesem Sehen zu belassen, ihm nicht zu nahe zu treten usw. Sehen gilt für MERLEAU-PONTY als Bedingung der Möglichkeit des Blicks, als „auf die sichtbare Welt gehefteter Blick, und eben daher vermag es für mich den Blick eines andern zu geben ... (bezogen auf den andern) finde ich nur die Spur eines Bewußtseins, dessen Aktualität sich mir entzieht, und indem mein Blick sich mit dem eines Anderen kreuzt, vollziehe ich die fremde Existenz in einer Art Reflexion nach“ (Merleau-Ponty 1966, S. 403).

Im Gegensatz zu Georg SIMMEL, der im Sich-Anblicken die höchste Konkretion dialogischer Unmittelbarkeit und Gegenseitigkeit sieht, kann MERLEAU-PONTY den Anderen nie gänzlich lokalisieren, er bleibt „immer am Rande dessen was ich sehe und höre, er ist auf meiner Seite, steht neben mir oder hinter mir, er ist nicht an dem Ort, den mein Blick zermalmt und aller Innerlichkeit entleert. Jeder Andere ist ein anderes Ich ... den er nie fixieren kann ohne ihn verschwinden zu lassen“ (1984a, S. 149). Der Andere ist dabei nicht der mich durch seinen Blick bedrohende, zuvorkommende Andere wie bei SARTRE. Vielmehr treibt er sich *zwischen mir und seinem Leib* herum. Das, was ich von ihm sehe und höre, macht ihn nicht aus. Wenn der Andere nach MERLEAU-PONTY ‚*anderswo*‘ ist, so meint dies keine Lokalisierung, sondern dieses ‚*anderswo*‘ ist gleichzeitig ein Gewahrwerden von Ich/Nicht-Ich, von Subjekt und Welt. Diese sind nicht getrennt voneinander, sondern konstituieren sich als *eine Welt*, an der das Ich in einer unverwechselbaren Weise teilhat. MERLEAU-PONTY thematisiert den Blick in seiner Erkenntnisfunktion innerhalb einer gemeinsamen Sichtbarkeit von Welt. Was ist damit gemeint? „Wie kann ich etwas sehen, was selbst zu sehen anfängt? ... niemals wird man verstehen, daß ein Anderer vor uns auftaucht; was vor uns ist, ist Objekt. Und wir müssen nun verstehen, daß nicht dies das Problem ist. Vielmehr müssen wir verstehen, wie ich mich verdopple, wie ich mich dezentriere. Die Erfahrung des Anderen ist immer eine Entgegnung von mir und auf mich ... das Geheimnis des Anderen ist kein anderes als das Geheimnis meiner selbst ... nämlich zu begreifen, daß sein Leib teilnimmt an meinen Gegenständen, daß er einer von ihnen ist, daß er in meiner Welt fungiert“ (Merleau-Ponty 1984, S. 150f.). Für MERLEAU-PONTY ist Sichtbarkeit *die* fundierende Instanz. Die Frage des Ethischen ist gewissermaßen der Sichtbarkeit nachgeordnet.

Emmanuel LEVINAS: die Einzigkeit des anderen Menschen

Aber kann die Wahrnehmung von Dingen und das Gewahrwerden des Blicks des anderen Menschen unter einem solchen generalisierten Wahrnehmungsbegriff überhaupt zusammengefaßt werden? Liegen da nicht zwei unterschiedliche Erkenntnismodi vor? Für Emmanuel LEVINAS, den französischen Phänomenologen und Sozialphilosophen, entwickelt sich dieser Unterschied von Dingwahrnehmung und Gewahrwerden des *anderen/Anderen Blicks* nicht innerhalb der Sichtbarkeit. Der Blick des Anderen ist schon je ausgelegt als *Gruß*: „Der Mensch ist das einzige Seiende, dem ich nicht begegnen kann, ohne ihm diese Begegnung selbst auszudrücken“ (Levinas 1983, S. 112). Blick ist für LEVINAS identisch mit *Gruß*. Bereits den anderen Menschen zu sehen heißt: ihn zu grüßen und von ihm begrüßt zu werden. Genau diese Struktur ist gemeint, wenn wir von *Blick* sprechen. Sehen, Sichtbarkeit werden dabei nicht in Abrede gestellt. Aber sie liegen auf einer anderen Ebene, nämlich der der Erkenntnis. Der *Gruß* ist demgegenüber zuerst und hauptsächlich dem Kommunikativen zuzuordnen.

Eine ganz eigentümliche Form des Blicks/Grusses scheint die *Scham* zu sein. Wenigstens haben wir dies dem Nachfolgenden zugrunde gelegt. Dabei geht es nicht darum, dies als These in einem argumentativen Verfahren zu bestätigen. Die am Beginn gestellten Fragen bleiben.

Versuch über die Scham als Form des Blicks (oder: Wie ist die ethische Dimension des Blicks zu gewinnen?)

Weshalb schämt man sich? Ist das Gegenteil von Scham die Schamlosigkeit? Ist Schamlosigkeit nicht vielmehr nur die Beschreibung eines Defizits, nämlich daß dort, wo eigentlich Scham sein sollte, keine ist? Ist Scham eine Regung? Wodurch ist sie verur-

sacht? Oder schämt man sich nicht grundlos? Wegen was schämt man sich? Sind es Herkunft, Geldnot, Behindertsein, Tränen, Arbeitslosigkeit oder das Aussehen? Schämt einer sich wegen seines Reichtums? Ist es möglich, sich zu befreien von seiner Scham (welche Bewegungsrichtung hat hier das Personalpronomen)? Etwa darin, daß man sie zeigt: Seht her, ich schäme mich? Was geschieht mit ihr, wenn ich zu sprechen beginne über meine Scham? Trenne ich mich bereits von ihr, wenn ich über sie zu sprechen beginne? (Geschieht nicht diese Trennung in allen öffentlichen Formen der Scham, besonders wenn sie politisch ‚notwendig‘ werden?) Aber vor allem: Wie könnte man umgehen mit der *Scham des anderen Menschen*? Tritt diese nicht dann erst zutage, wenn sie verletzt ist? Ist Scham gar diese Verletzbarkeit selbst? Damit wäre sie eine Kategorie des Kommunikativen. Geschieht dem anderen Menschen diese Verletzung durch meinen Blick, im Angesehenwerden durch mich? Liegt das Beschämende vielleicht bereits in meinem Blick auf Dich? Oder ist nicht bereits mein Wissen über den Anderen eine Schamverletzung? Dazu nachfolgend zunächst der Versuch einer Bestimmung.

Wie alt ist die Scham?

„Da wurden ihnen beiden die Augen aufgetan, und sie wurden gewahr, daß sie nackt waren, und flochten sich Feigenblätter zusammen und machten Schurze“, heißt es in 1. Mose 37. Als das für die Scham Typische dieser Situation lassen sich folgende Momente festhalten: Die Scham hat ihr Organ im Sehen. Darauf macht bereits Denis DIDEROT aufmerksam, wenn er über den Blinden schreibt: „Er legt nicht viel Wert auf Schamgefühl ... Obwohl wir in einem Jahrhundert leben, in dem der philosophische Geist uns von zahlreichen Vorurteilen befreit hat, glaube ich nicht, daß wir jemals dahin kommen werden, die Vorrechte der Scham so gründlich zu verkennen wie unser Blinder“ (Diderot 1984, S. 58f.). In der obigen Stelle aus dem Alten Testament geht es dagegen um *gemeinsames* Sehen, denn es heißt: „Ihnen beiden wurden die Augen aufgetan.“ Doch was ist das für ein Sehen, das beide ‚gewahr‘ werden läßt? Die Scham wird auf den Körper bezogen. Aber — und dies scheint uns entscheidend — die eigene Nacktheit ist nicht für einen selbst, sondern bereits seit Anbeginn für den Anderen verletzend.

Scham hat auch eine eigene Temporalität: Scham geht nicht voraus (man trägt sie nicht vor sich her), sondern sie hat eine Vergangenheit: ‚sie wurden gewahr‘ — dessen, was sie schon immer waren. Scham ist eine Spur, die herausführt in eine (geschämte) Gegenwart. Phänomenologisch ist Scham eine retentionale Bewegung. Darin unterscheidet sie sich von der *Hemmung*. Immer ist sie bereits *je eingetreten* und hat nicht einzutreten wie die Hemmung, die eher projektive Züge trägt.

Hemmungen hat man aufgrund einer Erfahrung, nicht jedoch Scham. „Da wurden ihnen die Augen aufgetan“: *Plötzlich* und unerwartet tritt etwas in ihr Leben. Im ‚da‘ liegt eine unzweifelhafte Entschiedenheit, daß ich gemeint bin und gleichzeitig etwas mit mir/an mir geschieht, was außerhalb meines Vermögens liegt, obwohl es doch Teil meiner selbst ist. Selbst wenn ich eine ähnliche Situation schon einmal erlebt habe und mich an diese erinnere: Die ähnliche Situation ist ohne Erfahrungswert und insofern völlig bedeutungslos. Scham lernt nicht. Ihre Bewegung ist gerade nicht Erinnern, Vergleichen und damit auch Relativieren. Sondern sie kann nur dort sein, wo keine eigene Erinnerung vergleicht. Die Scham — wenn sie denn ein Bewußtsein von sich hätte — wäre unvergleichlich und einzig, solitär. Hemmung dagegen besitzt eher den kognitiven Charakter des Erlernten. Sie schiebt etwas vor sich her, was zeitlich hinter ihr liegt: eine Erwartung des Mißlingens. Der Scham geht nichts voraus. Sie hat nicht diese Struktur der Vorberei-

tung und Erwartung, des Eingestelltseins auf etwas (denn es gibt kein Objekt der Scham, wohl aber der Hemmung).

Darin, daß die Scham gewissermaßen objektlos ist, gleicht sie wahrscheinlich der Verlegenheit. Die Verlegenheit bleibt jedoch eher äußerlich. Dieser Umstand rettet uns auch in der Verlegenheit (und damit aus ihr): Nicht *ich* habe mich unmöglich gemacht, sondern *etwas* (ein Ereignis, eine andere Person, ein falsch verstandener Satz, ein vergessener Geburtstag, ein Geschenk, ein dummer Zufall usw.). Verlegenheit hat ihre eigene Grammatik und ihre eigenen Gesten, ist aber vollständig in die Konventionalität des Alltags integriert. Alltäglichkeit und Konvention stellen für die Verlegenheit gewissermaßen Formen bereit, in die hinein jemand verlegen sein kann. Demgegenüber machen wir uns in der Scham selbst unmöglich. Die ‚Unmöglichkeit‘ beginnt im dem Augenblick, in dem ich der Scham innerwerde (Augen-Blick der Scham!). Alltäglichkeit und Konvention können mit der Scham nicht ‚fertig werden‘, d.h. mit ihr umgehen. Sie haben keine Form für sie. Dies wird gerade dann deutlich, wenn im Alltag Scham eingefordert wird. In Äußerungen wie ‚Der sollte sich schämen!‘ oder ‚Ich würde mich schämen an seiner Stelle!‘ wird das, was Scham ausmacht, verfehlt. Denn in solchen Äußerungen gilt die Aufmerksamkeit einer verletzten Norm. Ihr allgemeiner Rechtstitel heißt ‚Das tut man nicht‘. Scham kann dagegen weder zugesprochen noch eingefordert werden.

Vielleicht wird deshalb Scham häufig in eins gesetzt mit dem Makel. Den Makel ziehe ich mir an, häufiger noch wird er mir angezogen: von der Kleidung, über den Körpergeruch, das Modelljahr des Wagens, vom Beruf bis zu den Krankheiten kann alles einen Makel tragen, all das kann mir sein Zeichen aufdrücken. Der Makel zeichnet aus und ist somit die *Annahme* (in zweifacher Bedeutung als Unterstellung/Vermutung und als Entgegennahme): das Aufsichnehmen einer vermeintlichen Schuld. Makel kann deshalb innerhalb eines rationalen Verfahrens thematisiert werden. Das heißt Makel kann Thema eines Diskurses werden und kann benannt werden. Scham dagegen schämt sich. Sie *macht* nicht sprachlos, sondern sie *ist es*. Sie biegt sich auf eigenartige Weise auf sich selbst zurück. Hans LIPPS unterscheidet Schamgefühl von der gebärdenlosen Scham (vgl. Lipps 1977, S. 31): „Die ‚Befangenheit‘ des Menschen und seines Blickes bedeutete eine existentielle Affektion ... Scham ist aber gerade eine Weise des Selbstbewußtseins“ (a.a.O., S. 43). Keinesfalls ist dies zu verstehen als freiwillige, selbstbestimmte, entschiedene Verhaltensweise. Liegt darin nicht eine Fluchtbewegung, die *an sich* unmöglich ist (bei Hölderlin ist allein Wahnsinn der Ort, an dem man sich nicht zu schämen braucht)?

Die Bewegung der Scham (*sich zu schämen*) entzieht sich demnach jedem Versuch einer Instrumentalisierung. Bereits zuvor, bevor sie thematisiert wird, entzieht sie sich. Der Versuch, ihrer von außen Herr zu werden, geschieht in der Beschämung. Aber gerade darin liegt eine eigenartige ‚Verdrehung‘: In der Beschämung wird eine Schuld zugewiesen.

Scheu: Moment vor der Scham und Kategorie des Abstandes

Scheu gilt als ein ursprünglicher Instinkt, den Tiere noch haben. Manche Tiere würden vermutlich eher verhungern, als eine gewisse Scheu überwinden. Scheu scheint ein biologisches Grundmoment, das mehr Gewalt über solche Tiere hat, als ihr unmittelbares Bedürfnis nach Nahrung. Erweitert man diese Bestimmung, so bedeutet Scheu das Befolgen einer Gattungserfahrung. Darin würde sich Scheu denn auch von Furcht unterscheiden. Letztere ist Ergebnis meiner eigenen Erfahrung. In der Scheu ‚wissen‘ die Tiere,

ohne daß ihnen dieses Wissen gelehrt worden wäre und ohne daß sie je selbst eine konkrete Erfahrung gemacht zu haben brauchen. Man könnte also sagen, daß Scheu unangeleitet ist. Wichtig ist dabei aber der Inhalt dieses ‚Wissens‘: Ohne daß ein konkretes Erlebnis vorausgesetzt werden mußte, halten sie einen Abstand. Scheu ist eine Kategorie des Abstandes. Dabei ist zu betonen, daß es uns hier nicht um die Übertragung oder Verlängerung einer ethologischen Größe geht. Vielmehr geht es um die Bestimmungsmomente des Begriffes. Das hieße: Der Scheu ist ihr Abstand wesentlich zugehörig, Scheu wird wesentlich durch ihre Abständigkeit bestimmt.

Und in der Scheu läge dann die Anerkennung eines Abstandes zum anderen Menschen im Nahesein. Deutlich zu betonen ist jedoch, daß das Anerkennen dieses Abstandes nicht dem Psychischen zugeschlagen werden darf, sondern eine ethische Kategorie ist, die sich letztlich in der Andersheit des anderen Menschen fundiert. *Scheu* wäre demnach ein Zögern und das Wahre eines Abstandes, der eingezeichnet ist zwischen uns als Moment *vor der Scham*. Das hieße, dem anderen Menschen seine Scham zu ersparen und sie gerade darin anzuerkennen. Nur: Ich ‚erspare‘ dem anderen Menschen nichts i.S. von Intentionalität (was vielleicht wegen der Formulierung in der aktiven Verbform naheliegt könnte). Im Blick gerät mein (intentionales) Handeln ins Stocken, im Blick *widerfährt* mir der andere Mensch in seiner Einzigkeit.

Didaktische Konsequenzen einer solchen Sichtweise

In didaktischer Hinsicht weist ein solches Verständnis nicht nur alle Varianten des ‚diagnostischen Blicks‘ zurück, sondern ebenso jene Versatzstücke von Kommunikationsförderung, in denen es um die ‚Anbahnung von Blickkontakt‘ geht. Dies trifft zu auf einige Ansätze der Kommunikationsförderung von schwerstbehinderten Schülern (Mall 1985; Pfeffer 1988; Fröhlich 1989).

Indem man die ethische Dimension des Blicks als pädagogisch relevant anerkennt, entstehen insbesondere im Bereich der Kommunikationsförderung veränderte didaktischen Verbindlichkeiten. Insbesondere bei Zielen der Kommunikationsförderung steht die (bisherige) einseitige Schülerbezogenheit jeder Zielformulierung zur Disposition. Wie wären Unterrichts-Ziele im Themenbereich Verständigung zu formulieren, die diesen Umstand anerkennen? Wie könnte sich pädagogisches Handeln verstehen, wenn es sich in der Gegenwärtigkeit des Blicks fundiert und damit auf alle teleologischen Prämissen und Aussichten verzichtet? Könnte eine solche Gegenwärtigkeit nicht zum Schlüsselbegriff einer zu formulierenden, dringend notwendigen Pädagogik der Kommunikation bei schwerer Behinderung werden? Der damit verbundene Verzicht auf die Kategorie des Fortschritts gibt dabei keinesfalls den Anspruch auf Förderung preis. Im Gegenteil: Erst so wird es möglich, den *Praxis-Begriff* neu zu bestimmen (oder vielmehr seine ursprüngliche Bestimmung wieder zu entdecken).

Zusammenfassung

Mit dem Ausdruck ‚diagnostischer Blick‘ ist eine gegenwärtige Tendenz von sonderpädagogischem Selbstverständnis gemeint. Im Bereich der Erziehung und Therapie von Menschen mit (geistiger) Behinderung liegen z.T. sehr umfangreiche diagnostische Kataloge vor. Mit ihrer Hilfe kann aktuelles Verhalten bilanziert werden und einzelne Leistungen können Entwicklungsverläufen zugeordnet werden, ebenso lassen sich Fähigkeiten und Fertigkeiten inventarisieren. Diese Kataloge stehen in der Absicht, Interventionsmaßnahmen und Förderbedarf aufeinander abzustimmen und Fortschritte zu bilanzieren.

Ohne dies ausdrücklich zu explizieren, legitimieren diese Kataloge dadurch auch Notwendigkeit und Nutzen der eigenen erzieherischen und/oder therapeutischen Arbeit.

Der *Blick* auf den anderen Menschen wird dabei auf eigentümliche Weise bestimmt: Er wird zur Sammlung von Daten notwendig instrumentalisiert und verliert so seine kommunikative Bestimmung. Darin aber — so unsere These — wird der pädagogische Fokus von ‚Blick‘ systematisch verfehlt. Es läßt sich nämlich zeigen, daß in pädagogischer Hinsicht u.a. erst mit dem Blick die Dimension des Ethischen in die Inter-Aktion eingeführt wird (3). Oder anders formuliert: Gerade im Blick, als dem Gewährwerden einer absoluten gemeinsamen Gegenwärtigkeit, läßt sich pädagogisches Tun fundieren. Dort aber, wo der Blick zum Diagnose-Instrument wird, verabschiedet er sich von dieser unbedingten kommunikativen Gemeinsamkeit und verliert somit auch seine Verbindlichkeit, er wird in ethischer Hinsicht ‚blind‘. In dieser Blindheit besitzt der diagnostische Blick eine ganz ähnliche Struktur wie der Aufklärungsblick des Militär und der Blick des Peep-show Besuchers. Ausgehend von einem Aufsatz von G. NEUHÄUSER wird in der Studie zunächst diese Struktur des diagnostischen Blicks kritisch dargestellt. Im Gegenzug wird sodann aufgezeigt, daß sich dem Blick unter sonderpädagogischer Fragestellung andere Aspekte abgewinnen lassen. Diese Aspekte werden unter Bezugnahme auf Ästhesiologie (Plessner), Existentialismus (Sartre) und Phänomenologie der Wahrnehmung (Merleau-Ponty) erläutert. Die Überlegungen des französischen Sozialphilosophen Emmanuel LEVINAS gehen über diese im weitesten Sinne phänomenologischen Analysen hinaus. LEVINAS besteht darauf, daß die beiden Modi des Erkennens nicht kompatibel sind: Die Ding-Wahrnehmung und Gewährwerden des Blicks des anderen Menschen sind grundsätzlich unterschiedlicher Natur. Anders als Wahrnehmung ist der Blick zuallererst *Gruß* und somit eine Dimension des Kommunikativen. *Scham* und *Scheu* sind zwei ganz besondere Formen der Art und Weise, wie Menschen aneinander anblicken können. An ihnen wird die ethische Dimension des Blicks offenbar. Von Scham und Scheu ist bezeichnenderweise dort, wo es um den ‚diagnostischen Blick‘ geht, nicht die Rede. Aber gerade mit ihrer Anerkennung wäre eine Pädagogik der Kommunikation wiederzugewinnen, die dem instrumentalisierten ‚Diagnose-Blick‘ argumentativ begegnen und ins Angesicht blicken kann.

Anmerkungen

- (1) Die Struktur des ‚militärischen Blicks‘ gleicht derjenigen des ‚diagnostischen Blicks‘. Beide sind obszön, insofern sie sich „dem Blick des anderen entziehen, um selbst sehen zu können“ (Virilio 1986, S. 89). Die Verweise von NEUHÄUSER auf das Medium Video bestätigen VIRILIOs These, daß sich diese Sehweise nicht ohne innovative Aufnahmetechnik entwickeln kann (und umgekehrt). Entsprechend setzen sich diese Wahrnehmungsstrategien auch durch: Pin-up, Filmstar, Strip-tease und Peepshow. Die Analogie zur Diagnostik ist nicht zufällig: Ein eigens zu diesem Zweck eingerichteter Raum mit Einwegscheibe ist noch heute am Institut für Sonderpädagogik Reutlingen zu sehen. ‚Ce qui est éclairé est révélé‘ (Was beleuchtet ist, ist entdeckt) könnte über der Tür stehen.
- (2) Der Ausdruck *Funktion* ist hier nicht generierend gemeint (also nicht so wie er sozialwissenschaftlich gebraucht wird, um Möglichkeiten von Handeln zu qualifizieren). Wir zeigen damit eher eine reflexive Bewegung an, auch wenn wir dieses Reflexive mit Klaus HEINRICH anderen Instanzen zurechnen: „Darum haben die Götter Augen: sie kontrollieren die Menschen nicht nur, sondern *halten* (Herv., KK) ihn mit ihrem Blick“ (Klaus Heinrich 1982, S. 68).
- (3) Was hier zum Blick ausgeführt wird, läßt sich in ethischer Hinsicht ebenso für Stimme und Haut aufweisen. Beim vorliegenden Text handelt es sich um eine stark gekürzte und überarbeitete Fassung eines Kapitels einer Arbeit über ethische Dimensionen des Kommunikativen im Anschluß an Emmanuel LEVINAS, die demnächst vorgelegt werden soll.

Literatur

BARTHES, R.: Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn. Kritische Essays III. dt. Frankfurt 1990. - BARRITT, L., BEEKMANN, T., BLEEKER, H., MULDEIJ, K., SCHMITT, K.: Das 'Versteck-Dich-Spiel'. Sehen und Gesehen-werden aus der Sicht des Phänomenologen. In: W. Lippitz, K. Meyer-Drawe (Hrsg.): Lernen und seine Horizonte. Frankfurt ²1984, S. 84-107. - DERRIDA, J.: Die Tode von Roland Barthes. dt. Berlin 1987. - DIDEROT, D.: Brief über die Blinden. Zum Gebrauch für die Sehenden (1749). In: ders.: Philosophische Schriften Band I (Hrsg. T. Lücke). Berlin 1984, S. 49-110. - ELLGRING, H.: Nonverbale Kommunikation. In: H.S. Rosenbusch, O.Schober (Hrsg.): Körpersprache und Erziehung. Baltmannsweiler 1986, S. 7-48. - GRÖSCHKE, D.: Praxiskonzepte der Heilpädagogik. München, Basel 1989. - HEINRICH, K.: Versuch über die Schwierigkeiten nein zu sagen. Frankfurt 1982. - HUMBOLDT, W. v.: Schriften zur Sprachphilosophie (Hrsg. Andreas Flitner und Klaus Giel). Darmstadt ⁵1979. - KENDON, A.: Some functions of gaze direction in social interaction. In: Acta psychologica 26 (1967), S. 22-63. - LEVINAS, E.: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. dt. Freiburg, München 1983. - LIPPS, H.: Die menschliche Natur, Werke III. Frankfurt ²1977. - MALL, W.: Die Wiederaufnahme der primären Kommunikationssituation als Basis zur Förderung schwer geistig behinderter Menschen. In: ZfH Beiheft 12 (1985), S. 24-32. - MELLIES, R. et al.: Erschwerte Kommunikation und ihre Analyse. Hamburg 1986 (= Papiere zur Textlinguistik Bd. 56). - MERLEAU-PONTY, M.: Phänomenologie der Wahrnehmung. dt. Berlin 1966. - ders.: Die Prosa der Welt. München 1984. - NEUHÄUSER, G.: Der Blick und die mikroskopische Diagnose. In: Motorik 9(1986)2, S. 45-48. - PFEFFER, W.: Förderung schwer geistig Behinderter. Würzburg 1988. - PLESSNER, H.: Anthropologie der Sinne. Gesammelte Schriften III. Frankfurt 1980. - SARTRE, J.P.: Das Sein und das Nichts. dt. Hamburg 1962. - SIMMEL, G.: Soziologie. Berlin ³1958. - THEUNISSEN, M.: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin, New York ²1977. - WETHERBY, M.: Profiles of communication and cognitive social abilities in autistic children. In: Journal of Speech and hearing research 27 (1984), S. 364-377.

Anschrift des Verfassers: Karlheinz Kleinbach, Dahlienstr. 25, 7460 Balingen 1